

ՎԻՇԱՊԱՄԱՐՏԸ «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒՆՐ»-ՈՒՄ

ՍԱՐԴԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

Վիշապամարտը «Սասնա ծռեր»-ում դրսևորվում է երկու եղանակով. ա) ուղղակի՝ վիշապամարտիկի և վիշապ-դեմոնի¹ անմիջական կերպարնեցողով և բ) անուղղակի, երբ վիշապամարտիկն ու վիշապը հանդես են գալիս վիպական, պատմական (բառիս ոչ ստույգ պատմական իմաստով) անձանց կերպարնեցողով՝ կապված պատմաաշխարհագրական կոնկրետ միջավայրի հետ:

Առաջին եղանակը, որ ունի բուն առասպելաբանական բնույթ, դրսևորված է Սանասարի և եղբոր, մասամբ և Մեծ Մհերի վիպական ճյուղերում, մասնավորապես Պղնձե, Զինմալիների քաղաքի թագավորի աղջկան ուզելու, Սանասարի մոթ աշխարհ ընկնելու և ծովային ու ջրարգել վիշապների հետ կռվելու առասպելաբանական դրվագներում, որոնց զուգահեռները պահպանվել են մի շարք հեքիաթներում: Նրկորոդ եղանակն ի հայտ է գալիս Սանասարի թոռան՝ Դավթի ճյուղում, խիստ վիպականացած ու պատմականացած, մասնավորապես Բաղդադի խալիֆայի և Դավթի, առավել որոշակի՝ Դավթի և Մարմեհիլիի հակադրության և կովի միջադեպերում:

¹ Վիշապ բառը ծագումով իրանական է, առաջին անգամ հանդիպում է Ավեստայում višapa ձևով իբրև aži -աժի (հայերեն՝ իժ) օձին տրվող մադդիբ (yašti, V, 94—95, Vendidad, VIII, 79, ահ'ս E. Benveniste, L'origine du višap Arménien, „Revue et armenique, t. VII, Paris, 1927, p. 8): Ըստ է. Բենվիստեի և չր. Աճառյանի (տե՛ս Շայեն-բեն արմատական բառարան, հ. 4, Նրևան, 1970, էջ 341) այն կազմված է ավեստերեն viša- թույն բառից, որ հանդում է սանսկրիտ նույնիմաստ viša-ին: Ավեստերեն višāpa-ն կազմված է viša և sāpa- համ, հյուսթ բառերից և նշանակում է թունահյուսթ, Ըստ է. Բենվիստեի՝ Aži-višāpa-ն ավեստերենում անձնավորված օձ-դե է՝ դեմոն, նման նույն Ավեստայում հանդիպող Aži-Dahaka-ին (= Աժդահակ): Ուշագրավ է այն է, սակայն, որ վիշապը Ավեստայից բացի, ուշ շրջանի պահլավական և պարսկական բնագրերում բնավ չի հանդիպում: Բենվիստեի կարծիքով հայերեն վիշապը պետք է փոխառված լինի պահլավական ժամանակաշրջանում հյուսիսպահլավական ենթադրելի vešap ձևից, քան ուղղակի Ավեստայից, քանզի ավեստական višāpa-ն հայերենում պետք է տար վշապ: Vešap ձևը պահպանված է վրացերենում՝ ვეშაპ կամ ვეშელ ვეშაპ = օձ-վիշապ, վիշապ օձ: Ըստ Աճառյանի՝ վրացերեն ვეშაპո ներկայացնում է հնագույն հայերենի վշապ ձևը: Այս կարծիքը թերևս վիճարկելի է, քանզի հայերենում vešap ձևը չի վկայված: Մառի կարծիքով՝ ասորերեն yušpā-վիշապ փոխառված է հայերենից: Մառն իրավացի է, մանավանդ, երբ նկատի ենք առնում վիշապ բառի բարբառային տարբեր ձևերը՝ յուշաբ, ուշաբ, ուշեփ, օշաբ, ճյուշապ և այլն, որոնց վերջին ձայնավորի և բաղաձայնի ետևառաջությունը կարող էր տալ ասորական հիշյալ ձևը: Համենայն դեպս Բենվիստեի այն պնդումը, թե հայերեն վիշապը պետք է մակերբերել հյուսիսպահլավական ինչ որ ենթադրելի vešap ձևից, ընդունելի չէ, քանզի դա նշանակում է զանց առնել V դ. ի վեր վկայված վիշապ ձևը, որ նույնական է ավեստական višāpa-ին, ինչպես նաև նրա բարբառային նշված տարածներն ու Մշո բարբառում պահպանված յիշաբ ձևը: Սրանք վկայում են այն մասին, որ իրանական աղբյուրը հայերենի մեջ է մտել պահլավական ժամանակաշրջանից շատ առաջ, թերևս վաղ արիական ժամանակներում:

Ծթն առաջին եղանակը դրսևորված է վնասի սահմանափակ թվով պատումներում միայն, ապա երկրորդը՝ Դավթի վիպական ճյուղն ունեցող բոլոր պատումներում, կազմելով տվյալ ճյուղի բուն բովանդակությունը:

Քննենք այս երկու եղանակների դրսևորումներն առանձին:

Սանասարի և եղբոր վիպական ճյուղը ըստ երկվորյակ եղբայրների հրաշալի և բնական ծննդի՝ «Սասնա ծռեր»-ի պատումների Մոկաց և Մշո տիպաբանական խմբերում տալիս է երկու հիմնական վարկած. Մոկաց պատումներում երկվորյակներն ունեն գերբնական՝ ջրային ծագում, մինչդեռ Մշո պատումներում՝ բնական, իրական²: Եվ այն պատումներում, որտեղ եղբայրներն ունեն ջրային ծագում, միայն դրանցում է առկա վիշապամարտի միֆոլոգիան: Վերջինս հանդես է գալիս վնասի 9 պատումներում, որոնցից 5-ում դրսևորված է գրեթե միևնույն սյուժեի մեջ, որը հանգում է հետևյալին. օտար որևէ քաղաքում ջրարգել վիշապը փակել է քաղաք եկող աղբյուրի ակը. բնակիչներն օրական մի աղջիկ են տալիս վիշապին ուտելու, որպեսզի նա ջուր թողնի քաղաք: Տարբեր պատճառներով այդտեղ եկած երկվորյակ եղբայրներ Սանասարն ու Բաղդասարը (մեկ պատումում՝ Սանասարի որդի Մհերը)³ կռվում են քաղաքի ջուրը փակող վիշապի հետ, սպանում նրան, ազատում աղջկան, որի հետ ամուսնանում է ազատարար հերոսներից որևէ մեկը⁴:

6-րդ պատումում⁵, որ գրառվել ու հրատարակվել է նորերս, ջրարգել վիշապի սպանության սյուժեին հարակցվել են արեգակը ծածկող, երկիրը խավարեցնող Օձ քաղաքի վիշապի և արծվի ձագերը կլանող վիշապի սպանության երկու այլ առասպելներ՝ կազմելով առասպելաբանական մի նոր ու ամբողջական կոմպլեքս:

7-րդ պատումում⁶ Սանասարը ծովային վիշապի բերանից հանում է մատանին և ամուսնանում Քառասուն ճող ծամի հետ: 8-րդ պատումում⁷ Սանասարը սպանում է լճի մեջ բնակվող Բաբլաբայան կոթածանարար հրեշին, ազատում Քառասուն ծամ Գոհարին և ամուսնանում: Իսկ 9-րդ պատումում⁸, Մեծ Մհերը սպանում է Սասնո ճանապարհները փակող վիշապին, որը ավանդական առլուծի մի փոխակերպված արտահայտությունն է:

Պատումները քննելիս հանդում ենք հետևյալ եզրակացության.

1. Վիշապամարտն այս պատումներում (բացառությամբ վերջինի՝ 9-րդի) անմիջապես առնչվում է հերոսների ամուսնությանը և միշտ նախորդում

² Այս երևույթը նկատել է նաև Ա. Սահակյանը և Մոկաց պատումներում առասպելաբանական մոտիվների առատությունն իրավամբ բացատրել այդ նախասկզբով (ՏԵՄ Ա. Սահակյան, «Սասնա ծռերի» պատումների քննական համեմատություն, Երևան, 1975, էջ 104):

³ «Սասունցի Դավիթ», նոր պատումներ, հավաքեցին և հրատարակության պատրաստեցին Գր. և Վ. Գրիգորյանները, Երևան, 1977, էջ 80—82:

⁴ ՏԵՄ «Սասնա ծռեր», հ. Ա, խմբագրեց Մ. Աբելյան, աշխատակցությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1936, ԺԹ պատում, էջ 842—844, հ. Բ, Բ մաս, Երևան, 1951, ԺԲ պատում, էջ 557—558, հ. Գ, պատումների զրադումները և բնագրերի պատրաստումը Ս. Հարությունյանի և Ա. Սահակյանի, Երևան, 1979, ԺԳ պատում, էջ 556—560, հ. Դ (անտիպ) ԺԲ պատում:

⁵ «Սասունցի Դավիթ», նոր պատումներ, հավաքեցին և հրատարակության պատրաստեցին Գր. և Վ. Գրիգորյանները, էջ 333—340:

⁶ «Սասնա ծռեր», հ. Ա, է պատում, էջ 318—325:

⁷ Նույն տեղում, ԻԳ պատում, էջ 987—992:

⁸ Նույն տեղում, հ. Բ, մաս Բ, Ի պատում, էջ 565—566:

դրան։ Ութ պատումներում վիշապամարտը դրսևորվում է այն դեպքերում, երբ հերոսները զննում են որևէ երկիր կամ քաղաք ամուսնության նպատակով։ Վիշապամարտը մեծ մասամբ առաջադրվում է իբրև ամուսնության կանխապայման կամ աղջկա կողմից, կամ նրա հոր։ Իսկ առանձին դեպքերում վիշապամարտը բուն ամուսնության նպատակն է, այսինքն՝ հերոսը սպանելով վիշապին, ազատում է այն աղջկան, որի հետ էլ ինքն ամուսնանում է։ Վիշապից ազատված աղջկա ամուսնությունը ազատող հերոսի կամ նրա եղբոր հետ, բացառությամբ 6-րդ պատումի, պարտադիր մոտիվ է վերոբերյալ յոթ պատումներում։

2. Երկրորդ եզրահանգումն այն է, որ հերոսների ամուսնությունը ուղեկցվում է միշտ կովով։ Կովվ վիշապի հետ աղջկա ազատման համար (1, 2, 7, 8-րդ պատումներ), կամ կովվ և՛ վիշապի, և՛ աղջկա հոր փահլանների հետ աղջկան ազատելու կամ տանելու համար (3, 4, 5, 6-րդ պատումներ)։

3. Բացառությամբ վերջին պատումի, մնացած 8-ում վիշապը կապված է ջրային տարրերի հետ։ Վեց պատումում վիշապը ջրարգել է, մարդկանց զրկում է ջրից և աղբիկ կլանելուց հետո է միայն ջուրը բաց թողնում։ Հերոսը սպանելով վիշապին, ոչ միայն աղջկան է ազատում, այլև արգելված ջուրը և մարդկանց ընդմիշտ ապահովում ջրով։ Երկու պատումում միայն (7, 8) վիշապի ջրարգելման մոտիվը թեպետ չի հիշատակվում, բայց աղջկա ազատման մոտիվն առկա է. երբ Սանասարը ծովային վիշապի երախից հանում է մատանին⁹, կամ սպանում լճում բնակվող Բաբլաբայանին, ապա մի կողմից կախարդված աղջկա հմայքն է լուծվում, մյուս կողմից՝ Քառասուն ծամ Գոհարն է ազատվում, ըստինքյան նաև՝ հրեշի գերիշխանության տակ գտնվող լիճը՝ ջուրը։

6-րդ պատումում նկարագրվում է երեք վիշապամարտ, երեք տարբեր վիշապների դեմ։ Մեկը՝ աղբիկ կլանող, ջրարգել վիշապն է, մյուսը՝ Օձ քաղաքի թևավոր վիշապը, որ բռնել է արևի երեսը և խավարով պատել քաղաքը։ Երբ Սանասարը նետահարելով սպանում է նրան, անձրև-հեղեղ է տեղում, կայծակ-փայլակ է շամփրում, դղրդում է աշխարհը, ապա արևի լույս ծաթում։ Երրորդը՝ արծիվի ձագերին կլանող, ծառին փաթաթված վիշապն է, որին կտոր-կտոր է անում Սանասարը։

Երեք տարբեր վիշապ, տարբեր առարկայական կոմպլեքսներով։ Վիշապ-ջուր-աղբիկ, վիշապ-երկինք-արև, վիշապ-ծառ-արծիվ։ Վիշապների ֆունկցիան այս երեք եռառարկա կոմպլեքսներում նույնն է՝ կլանող, ծածկող, թաքցնող։ Տարբեր են, սակայն, նրանց գտնված տեղերը (ջուր, երկինք, ծառ) և նրանցից կլանվող, ծածկվող առարկաները (աղբիկ, արև, արծիվ)։ Բայց երբ նկատի ենք առնում, որ առասպելաբանության մեջ ջուրը (= ծով), երկինքն ու ծառը միեկնույն իրակությունն են, այն է՝ տիեզերքի տարբեր արտահայտություններն են, իսկ աղբիկը, արևն ու արծիվը՝ նույն արևի տարբեր անձնավորումները, ապա պարզ կդառնա, որ վիշապամարտի այս տարբեր դրսևորումների մեջ գործ ունենք տիեզերաբանական միեկնույն առասպելի ժամանա-

⁹ Այս պատումի մեկ այլ տարբերակում, երբ Սանասարը ծովային վիշապի բերանից, գլխից գորգով հարվածելով, հանում է թանկարժեք ակը, «վիշապ զինք թափ էտու, ջուր ելից քաղաք ինչիս անձրև գա, ընցկուն զբաղաք էթաց», այսինքն՝ դարձյալ ջրի ազատման, անձրևելու մոտիվ (տե՛ս Մ. Աբեղյան, Երկեր, Ա, Երևան, 1966, էջ 417)։

Իրավացիորեն նկատված է, որ քառսից տիեզերաստեղծման հնագույն առասպելներում ստորգետնյա խավարի՝ դեմոն-հրեշների դեմ մաքառող հերոսների կերպարներում սկզբնական նախնիները դեռևս լրիվ չեն տարաբաժանված կուլտուրակերտ հերոսներից¹⁶։ Այսինքն՝ նրանք և՛ նախաստեղծ նախնիներ են, և՛ որևէ կուլտուրական իրակություն ստեղծող հերոսներ։ Այդպիսիք են նաև մեր վեպի երկվորյակ եղբայրները՝ Սանասարն ու Բաղդասարը, որոնք և՛ Սասնո դուցադնական տոհմի նախնիներ են, և՛ Սասուն բերդի, քաղաքի, երկրի, իշխանության հիմնադիրներ, և՛ վիշապամարտիկ-դիվամարտիկներ։ Սա մեր հերոսավեպում պահպանված երկվորյակների վիպականացած առասպելի մի շատ հնագույն գիծ է, որը վեպի հաջորդական մասերի հարակցման, ժալվաման և վիպական միասնական տրամաբանության ենթարկման իմաստով ունի ելակետային նշանակություն։

Տիեզերակերտ հերոսների առասպելները հետազայում, մասնավորապես հին հնդեվրոպական ավանդության մեջ կապվում են ամպրոպային օդերևույթի հետ, հերոսները դառնում են ամպրոպային անձրևաբեր հերոսներ կամ աստվածություններ, ստորգետնյաբլի հրեշները՝ երկնային ջրերն արգելակող, երկրում երաշտ կամ հեղեղումներ առաջացնող դեմոններ, որոնց դեմ մաքառում են ամպրոպային հերոսները կամ աստվածները, սպանում հրեշին, ազատում երկնային ջրերը արգելքից և առատ անձրև տեղում երկրի վրա, դառնում արգասավորման ու պտղաբերման հարուցողներ։

Վիշապներն ու նրանց դեմ մղած կռիվի միֆոլոգիկ հայ հին առասպելաբանություն և վիպական ավանդության կայուն և կարևոր բաղադրիչներից են։ Նթե վիշապ բառը, ինչպես տեսանք, ժազումով հնդիրանական է, առաջին անգամ հանդիպում է Ավեստայում, իբրև ածի օձին տրվող մակդիր, ապա նույն Ավեստայում մեկ այլ դեպքում նույն ածի օձը հանդես է գալիս մեկ այլ մակդիրով՝ Դաճալա, դառնում՝ Ածի Դահակա¹⁷, ապա ուշ իրանական ավանդության մեջ համաձուլվելով՝ դառնում է մեկ անուն՝ Աժդահակ, Աժդահա և այդ ձևով փոխանցվում հայ հին լեզվին ու առասպելաբանությանը։ V դ., հավանաբար դրանից էլ շատ առաջ, Աժդահակը հայերենում դիտվում էր իբրև վիշապի համանիշ, և խորենացու վկայությամբ՝ «Աժդահակ ի մեր լեզու է վիշապ»¹⁸։

Հայոց հին առասպելաբանական վեպում՝ Վիպասանքում, հատկապես դրա կարևոր բաղադրամասեր կազմող Մեծն Տիգրանի և Արտաշեսի վիպական ցիկլերում Աժդահակը և նրա սերունդները, թեպետ պատմական քողով պարուրված, որոշակիորեն դրսևորում են վիշապների առասպելների հետ կապված շատ էական հատկանիշներ։ Դրանք մանրամասն հետազոտված են

¹⁶ Е. М. Мелетинский, *Узл. узл.*, էջ 208։

¹⁷ Հմմտ. „Die Yāst's des Avesta“, übers. von H. Lommel, Göttingen-Leipzig 1927, XIX, 36—37, տե՛ս В. Н. Топоров, Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1977, № 3, էջ 95. այսուհետև՝ ՊՔՀ)։

¹⁸ «Մոմսիսի խորենացու Պատմութիւն Հայոց», Տիգրիս, 1913, գիրք Ա, գլ. 1։

Մ. Աբեղյանի կողմից¹⁹, Այստեղ հարկ է նշել միայն մի քանի կարևոր պարագաներ, որոնք անմիջապես աղերսվում են մեր թեմային:

Մեծն Տիգրանի և Արտաշեսյան վիպական ցիկլներում պատմական անձանց անունների և արարքների տակ, վիպականացած տեսքով և այն էլ մի քանի տարբերակներով երևան են գալիս վիշապների և դրանց դեմ մղված կռիվների վաղնջագույն առասպելաբանական մոտիվներ:

Ա) Առաջին տիպաբանական հատկանիշը, որ երևան է գալիս այդ մոտիվներում՝ հակադրությունն է վիշապի (Աժդահակ, Աժդահակի զարմեր-վիշապազուհներ) և վիշապամարտիկ հերոսի միջև: Այդ վիպական ցիկլներում վիշապը հանդես է գալիս իբրև այլազգի, օտար թագավոր կամ իշխան (Աժդահակը՝ մարաց թագավոր, Արգավանը՝ ծագումով՝ մարացի, Աժդահակի զարմ), իսկ վիշապամարտիկ հերոսը՝ հայրենի, հայոց թագավոր կամ աբգարմ (Տիգրան, Արտաշես, Արտավազդ, Վահագն, իբրև Տիգրանի որդի): Ընդ որում օտար թագավորը իրեն դրսևորում է իբրև նենգ, խարդախ, վախկոտ, մինչդեռ հայրենի թագավորը (արքայազնը)՝ անվեհեր, ազնիվ, արդարադատ²⁰:

Սկզբունքորեն հակադիր այս զույգ որակների մեջ ևս դրսևորվում է հիշյալ երկու կերպարների բնութիւնով հակադրությունը:

Բ) Վիշապի և վիշապամարտիկի այս սկզբնական երկհակադրությունը դեռևս չի վերածվում կոնֆլիկտի. ընդհակառակը, վիշապի նենգ և հաշվենկատ նախաձեռնությամբ սկզբում առերևույթ բարեկամություն է հաստատվում վիշապի և վիշապամարտիկի միջև. մարաց Աժդահակը վախենալով Տիգրանից, խնդրում է վերջինիս քրոջ՝ Տիգրանուհու ձեռքը, փեսայանում: Աժդահակի զարմ վիշապազուն Արգավանը սկզբում Արտաշեսի հետ բարեկամական հարաբերությունների մեջ է, անգամ նրան ճաշի է հրավիրում: Արտաշեսի կին Սաթենիկը տենչանք ու սեր է տածում վիշապ Արգավանի նկատմամբ²¹:

Այս մոտիվը իրանական առասպելաբանության մեջ սուր կոնֆլիկտային բնույթ ունի և առաջ է բերել մոտիվի մեկ այլ վարկած, որը, հավանաբար, ծագումով ավելի հին է: Ըստ այդմ՝ Ավեստայում Աժի Դահական Յիմա հյաեթային (Yima Xšaeta)՝ Յիմա նախաթագավորին կամ «Լուսավոր Յիմային» կործանելուց հետո գերում է նրա զույգ քույրերին՝ Առնավաչին և Սահավաչին²², Սա, փաստորեն, վիշապի ժամանակավոր հաղթանակի և նրա արդար

19 Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմության մեջ, Վաղարշապատ, 1899, էջ 325—510, նաև՝ Մ. Աբեղյան, Երկեր, Ա, էջ 97—156:

20 Հմմտ. իրանական Աժի Դահակային Ավեստայում տրվող դրույ (druj)՝ կեղծ, խարդախ որակավորումը հայերեն նույնարմատ և զրեթն նույնիմաստ դրած, դրծելու հետ, և, ընդհակառակը, Աժի Դահակայի հակառակորդ հերոսին՝ Թրայտաոնային տրվող ավեստական աշա (aša), հին պրսկ. arta (=ճշմարիտ) որակավորումը հայերեն դարձյալ նույնիմաստ և նույնարմատ արդարի հետ: Հմմտ. նաև վեդայական Տրիտային (իրանակ. Թրայտաոնա) և իր հակառակորդին տրվող րիտ-անրիտ-ն ավեստական aša (հին պրսկ. arta) և an-arəta (=անօրեն, ճշմարտության, իրավունքի հակառակ) հայերեն ան-արդարի հետ, որոնք հանդում են հնդիրանական մեկ ընդհանուր ակունքի (Հմմտ. B. H. Топоров, նշվ. աշխ., էջ 95):

21 Մ. Խորենացի, դիրք Ա, գլ. ԻԴ, և, դիրք Բ, գլ. ԽԲ:

22 «Die Yāst's des Avesta», s. 151. հան., B. H. Топоров, նշվ. աշխ., էջ 95:

ու լուսավոր հակառակորդի ժամանակավոր պարտության մոտիվ է, որ հայ հին առասպելաբանության մեջ հիշյալ մեղմացած ձևով է հանդես գալիս:

Գ) Բացահայտվում է վիշապի խարդախությունը, արդար հերոսը կռվի է բռնվում վիշապի հետ, հաղթում նրան, ազատում քոռը, կործանում վիշապի տիրակալությունը: Տիգրանուհին հայտնում է եղբորը՝ Տիգրանին, Աժդահակի խարդավանքը: Տիգրանը կռվի է ելնում Աժդահակի դեմ, հաղթում նրան, ազատում քոռը²³:

Լրացուցիչ, բայց մեր թեմայի համար կարևոր մոտիվ է վիշապի կնոջը կամ վիշապամոր գերեվարումը վիշապամարտիկի կողմից: Տիգրանը Աժդահակին սպանելուց հետո գերում է նրա կնոջը՝ Անոյշին, որ վեպում պարզապես կոչվում է «մայր վիշապաց» և իր որդիների հետ բերում, բնակեցնում Մասիս լեռան վրա²⁴:

Վիշապազուն Արգավանը (հորենացու ճշգրտմամբ՝ Արգամ) իր պալատում ճաշի հրավիրելով Արտաշեսին, դավեր է նյութում նրա դեմ: Դավադրությունը բացվում է. Արտաշեսի քաջ որդի Արտավազը գնում մտնում է վիշապների մեջ, խլում նրանց կալվածքները, կռվում՝ նրանց դեմ, հաղթում, կոտորում Արգավանին և նրա ողջ սերնդին²⁵:

Իրանական առասպելով՝ Թրայտառնան Աժի Դահակայի գերությունից ազատում է Յիմա Խշանթայի քույրերին, ամուսնանում նրանց հետ²⁶: Իսկ «Շահ-Նամեում», ուր այս առասպելը հանդես է գալիս խիստ ընդլայնված, վիպականացած և պատմականացած, Ֆերիդունը (հին հայերենում՝ Հրուդեն, ավեստական Թրայտառնան) Աժդահա-Ջոհակից (ավեստական Աժի Դահակայից) ազատում է Զեմշիդի (ավեստական Յիմա Խշանթայի) քույրերին՝ Առնավադին և Շահրինազին (ավեստական Առնավաչին և Սահավաչին) և Զոհակին գերելով, կապում է նրան Դրմավենդ լեռան մի քարայրում²⁷:

Իրավացիորեն նկատված է, որ իրանական վեպում Զոհակ-Աժդահակը ոչ միայն Ահրիմանի ուղղակի սերունդն է, այլև արաբական նահապետներից մեկը, Բաբելոնի հիմնադիր, մի օտար բռնակալ-նվաճող, իսկ նրա հակառակորդ Ֆերիդունը՝ բռնակալի դեմ մաքառող և ազատարար²⁸:

Մ. Աբեղյանը վաղուց է հավաստել և ապացուցել հայ հին ժողովրդական վեպերի՝ «Վիպասանքի» և «Պարսից պատերազմի» ժառանգական կապն ու փոխակերպությունները «Սասնա ծռեր» հերոսավեպի հետ²⁹: Ժառանգական այդ կապի մեջ նա կարևոր տեղ է հատկացնում նաև «Վիպասանքի» դյուցազնական առասպելներին, մասնավորապես Տիգրանի և Ամդահակի, Մաթենի և Արգավանի սիրո, հոր անեծքով Արտավազդի Մասիսում փակվելու առասպելաբանական զրույցներին, որոնք, ըստ Աբեղյանի «Դրեթն նույնությամբ կան մեր նոր վեպի («Սասնա ծռերի»—Մ. Հ.) մեջ»: Դրանք Աբեղյանը համապատասխանաբար համարում է հետևյալները. 1. Մովածին Սանասարի կռիվը

²³ Մ. հորենացի, գիրք Ա, գլ. ԻԹ:

²⁴ Նույն տեղում, գլ. Լ, ԼԱ:

²⁵ Նույն տեղում, գլ. Լ, գիրք Բ, գլ. ՄԱ:

²⁶ G. Widengren, նշվ. աշխ., էջ 45:

²⁷ Фирдоуси, Шахнаме, т. I, М., 1957, с. 70—80.

²⁸ В. Н. Топоров, նշվ. աշխ., էջ 96:

²⁹ Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Երկեր, Ա, էջ 380—400:

վիշապի հետ, աղջկա ազատումն ու նրա հետ ամուսնանալը. 2. Դառնիկ Որդիկ (իմա՝ Դավթի) պատումում, ուր վիշապը հանդես է դալիս իբրև Բաղդադի խալիֆա և հարձակվելով Սասնո վրա, կամենում է խլել Դառնիկ Որդիկ հոր կողմից իրենից հափշտակված կնոջը, բայց հաղթվում է Դառնիկ Որդիկից. վերջինիս մայրը, սակայն, ծածուկ սիրողություն է անում նրա հետ. 3. Դառնիկ Որդիկ (Դավթի) որդի Մհերը հոր անեծքով փակվում է Տոսպան բլրում³⁰,

Աբեղյանը, անշուշտ, իրավացի է, մանավանդ «Վիպասանքի» և «Սասնա ծռերի» առասպելաբանական տարրերի միասնության բացահայտման առումով: Բայց Աբեղյանը «Սասնա ծռերի» առասպելաբանական միջադեպերն ու գծերը, հավատարիմ հերոսավեպի ձևավորման իր պատմական դավանանքին, համարում է եկամուտ տարերք, իբրև վեպի պատմական հենքի մեջ հետագայում ներմուծված, պատմական վիպասանության հետագայում դյուցազնացման ենթարկվելու արդյունք և արտահայտություն³¹:

Մեր կարծիքով «Սասնա ծռերի» գոյացման և զարգացման մեջ տեղի է ունեցել ճիշտ հակառակ պրոցեսը, այսինքն՝ այն, ինչ տեղի է ունեցել մեր հին «Վիպասանք» կոչված առասպելաբանական վեպի հետ:

Վիշապների և վիշապամարտի մասին վաղնջական առասպելները մ. թ. առաջին դարերում հայ վիպական ավանդության մեջ արդեն սկսել էին խիստ վիպականանալ և պատմականանալ. հնագույն առասպելների հիմքի վրա, դեպքերի, անունների նմանության և այլ պատճառներով նստում են նոր պատմական շերտեր, նոր անուններով. առաջ է գալիս ժողովրդական վեպի նախնական տիպը՝ առասպելաբանական վեպը՝ «Վիպասանք»-ը, որ մեծագույն խորաթափանցությամբ ապացուցել է հենց ինքը՝ Մ. Աբեղյանը: Հին առասպելների հիմքի վրա ձևավորված ավանդական վեպի հետ կատարվող այս պատմականացման պրոցեսը չի ընդհատվել, շարունակվել է նաև հետագայում: Այդ պրոցեսն ընթացել է հիմնականում երկու ճանապարհով. հին, համանման առասպելաբանական սյուժեների և միջադեպերի հարակցումով և պատմական նոր եղելությունների մասին երգերի ու զրույցների վերամշակումով և հին սյուժեների հիմքի վրա դրանց հարմարեցումով: Վիշապամարտի առասպելն, այդ նկատառումով, «Սասնա ծռեր» հերոսավեպում ունի ելակետային և հնագույն սյուժեի նշանակություն:

Սկզբում տեսանք, որ «Սասնա ծռերի» առաջին, մասամբ նաև երկրորդ ճյուղում վիշապամարտը, թեպետ վիպականացած, ունի բացահայտ առասպելաբանական մակարդակ, վիպական ընդհանուր կառույցում ունի հալոսկցված անկախ սյուժեի արժեք, այսինքն՝ հանդես է գալիս հերոսների ամուսնության թեմայի առնչությամբ միայն, բացառությամբ մեկ դեպքի՝ Մհեր Մհերի և Սասնո ճամփաները փակող վիշապի մենամարտի, որ նույն առուժապանության սյուժեն է, փոխարինված վիշապասպանությամբ: Տեսանք նաև, որ վիշապամարտը հիմնականում երկվորյակների արարքներին է հարում, իսկ երկվորյակները միջազգային շատ առասպելներով վիշապամարտիկ են: Բացի այդ, վիշապասպան երկվորյակների վիպականացած առասպելին է նմանությամբ հարել պատմական մեկ այլ ավանդություն՝

³⁰ Նույն տեղում, էջ 426:

³¹ Նույն տեղում, էջ 427:

Ասորեստանի Սինախերիբ (Սենեբերիմ) թագավորի որդիներ՝ Սարասարի և Ադրամելեբի հոր սպանության և Արարադա երկիրը փախչելու և ապաստանելու պատմությունը³², որ միանգամայն մերվել և ձուլվել է Սասնո վիպական հիմնադիր-երկվորյակների առասպելին:

Իսկ երբ նայում ենք վեպի առաջին ճյուղի սկզբին, թե ինչպես է վիպականորեն պատճառաբանվում երկվորյակների հայրասպանության պատմությունը, ապա այստեղ դարձյալ նկատվում է, թեպետ քողարկված ու մարդեղինացած, վիշապասպանության միևնույն սյուժեն:

Բաղդադի խալիֆան կամ կռապաշտ երկրի թագավորը (ընդհանրացված՝ ձևով՝ հակառակորդ երկրի տիրակալը) գալիս, հայոց կամ խաչապաշտ երկրի տիրոջից բռնություն մտնում է նրա աղջկեղ կնություն: Աղջկաց բնական թե գերբնական եղանակով ծնված երկվորյակների և իրենց հոր միջև հակամարտություն է ծագում, եղբայրները հալածվում են երկրից, ապա վերադառնում, սպանում հորը, ազատում մորը գերությունից: Սա նույն վիշապամարտի առասպելի այլ տարբերակ է, ուր վիշապից հափշտակված աղջկան փոխարինել է հերոսի մայրը, որը շատ պատմամենբույս կապված է ջրային տարերքի հետ, հղիանում է ջրով:

Մեր ասելիքն այն է, թե Ասորեստանի արքայազն եղբայրների հայրասպանության ստույգ պատմական ավանդությունը ինչպես է վեպում ձուլվում առասպելաբանական տրամաբանությանը և դառնում միևնույն առասպելի սյուժետային մեկ այլ տարբերակ:

Այստեղից արդեն դուրս ունենք վիշապամարտի առասպելի անուղղակի դրսևորումներից մեկի հետ: Որ Ասորեստանի հայրասպան արքայազների պատմական դրույցը հայ հին վիպական ավանդության մեջ վաղուց է ձուլվել վիշապամարտի առասպելին, վկայված ենք գտնում տակավին V դարում: Մ. Խորենացին, նշելով Սանասարի և եղբոր Հայաստան գալու պատմությունը և այն, որ Սանասարի եղբայրը դառնում է Արծրունյաց տոհմի նախնի, իր սովորությունով արհամարհանքով ակնարկում է նաև մի առասպել, կապված Արծրունյաց նախնու և Արծրունի անվան բացատրության հետ: Ճողովում դառասպելացն բաշաղանս,— գրում է նա,— որ ի Հադամակերտին պատմին մանկան: Նիրհելոյ անծրև և արև հակառակեալ, և հովանի թռչնոյ պատանուոյն թալկեցելոյ»³³, Խորենացու այս վկայությունից երևում է, որ իր ժամանակ ժողովրդական ավանդությամբ Արծրունի անունը բացատրել են Սանասարին կամ իր եղբորը հովանի անող արծվից: Եվ այս ակնարկը բավական էր, որպեսզի Արեղյանը բանասերի իր խորաթափանցությամբ նկատեր մեր ժողովրդական հերոսական հեքիաթներում պահպանված վիշապամարտի դրուվագներից մեկը՝ արծվի ձագերին սպառնացող վիշապի սպանությունն ու վիշապասպան քնած հերոսին հովանի եղող արծվի մոտիվը և եղբակացներ, թե ՎՄի անգամ, որ այս հեքիաթի առաջին մասը, Մուկ աշխարհում ջրի առաջը կտրող վիշապին սպանելը Սանասարի մասին պատմված առասպելն է, պետք է կարծել, որ Սանասարին է վերաբերել նաև դրա բնական շարունա-

³² «Աստուածաշունչ մատենան Հին և Նոր կտակարանաց, Թագաւորութեանց շորորդ», գլ. ԺԲ, 36—37, Վիեննա, 1929:

³³ Մ. Խորենացի, գիրք Բ, գլ. է:

կոթյունը, Զմուտ հավքի (արծվի) ձագերն ուտող վիշապին սպանելն և Մուսի աշխարհից Լույս աշխարհ ելնելը՝ Ճիշտ է, վեպի մեջ պատմված չկա հեքիաթի այս մասը... Բայց... Խորենացին հիշում է վերևի առասպելի մի կտորը, թե հոգնած ու քնած տղայի, որ է Սանասարի վրա արծիվը հովանի է արել։

Հնումն անպայման ամբողջ առասպելն, ինչ որ վեպի և հեքիաթի մեջ կա, պատմված է եղել Սանասարի կամ իր եղբոր մասին։ Բայց պատմադիրը արհամարհելով այդ առասպելը, դրա մի մոտիվն է միայն մեջ բերում և այդ էլ միայն նրա համար, որ հայտնի, թե Արծրունիներն իրենց անունը ծագած են համարում իրենց նախնուն հովանի անող արծիվից³⁴։

Վերևում տեսանք, որ արծվի և վիշապի մոտիվը մինչև վերջին տարիներս վեպի ոչ մի պատումում չէր հանդիպել։ Եվ ահա Գր. Գրիգորյանի անցյալ տասնամյակում գրառած մի պատումում ոչ միայն այդ մոտիվը կա, այլև քնած Սանասարին հովանի դարձած արծվի և Օձ քաղաքը խավարեցնող վիշապի մոտիվները, որոնցով միանգամայն փաստացի հիմնավորվում է Աբեղյանի կռահումը։ Ուրեմն՝ նաև Սանասարը կամ իր եղբայրը Խորենացու ժամանակ ժողովրդական բանահյուսության մեջ արդեն հանդես էր գալիս իբրև առասպելական վիշապամարտիկ և Արծրունյաց տոհմի հիմնադիր նախնի։

Գառնանք վեպի հաջորդ ճյուղում վիշապամարտի անուղղակի դրսևորումներին։

Վերևում տեսանք, որ հայ հին վիպական ավանդության մեջ վիշապհերոս երկհակադրությունը պատմական փոխակերպման ենթարկվելով, դարձել է օտար, նոսր բունակալի և հայրենի արդարամիտ թագավորի օպոզիցիա (Մարաց Աժդահակ և Հայոց Տիգրան)։ Այս փոխակերպումն այնուհետև դառնում է կայուն ավանդույթ մեր վիպական բանահյուսության մեջ և մասնավորապես «Սասնա ծռերում»։

Այդ փոխակերպումներից մեկը տեսանք վեպի առաջին ճյուղում՝ Բաղդադի խալիֆայի կամ կռապաշտ թագավորի հակադրության մեջ, նմանատիպ երկհակադրության վրա է կառուցված վեպի երրորդ ճյուղի Մսրը—Սասուն օպոզիցիան իր կոնկրետ կրողներին՝ Մսրամելիք—Դավիթ հակադրություններով։

Վյաչ. Իվանովն ու Վլ. Տոպորովը հին ու նոր աշխարհի տարբեր ավանդությունների առասպելաբանական հարուստ նյութի համեմատական քննություններով վերակադմել են ամպրոպային հերոսի և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի մենամարտի նախնական առասպելաբանական վարկածը և եկել այն համոզման, որ այդ նախնական առասպելը կառուցված է երկհակադրության (բինարիզմի) վրա. դրա կրողները երկու տարբեր նախասկիզբներ են, որոնք կարող են կերպավորվել և՛ երկու տարբեր անձանց մեջ, և՛ հերթադարձությամբ գերակշռել միևնույն անձի մեջ։ Վերջին դեպքի օրինակ է արևմտաֆրիկյան Ֆարո աստվածությունը, որ հատկանշվում է երկսեռությամբ և երկբնությամբ, մարդակերպ ձկան տեսքով։ Նույնատիպ աստվածություն է նաև հին չինական Պան-Գուն, որը և՛ արարիչ է, և՛ իր մեջ է միաժամանակ ներառում տիեզերքի տարբեր տարրեր. նա օրական ինն անգամ կարող է դառնալ մերթ երկնքի աստված, մերթ երկրի. նա արտաքուստ օժտված է օձի

34 Մ. Աբեղյան, Երկեր, Ա, էջ 384—385։

հատկանիշներով (գլուխը՝ վիշապի, մարմինը՝ օձի) և միաժամանակ ամպրոպի աստված է³⁵։

Այս երևույթը առկա է նաև հայ առասպելաբանության մեջ։ Արտավազդը, օրինակ, և՛ վիշապամարտիկ է, և՛ վիշապ՝ քաջքերի կողմից Մասիսում բանտարկված։ Նման երկվական հատկանիշով է օժտված նաև Երվանդը, իբրև շինարար թագավոր, կուլտուրաստեղծ հերոս, բայց և վիշապ, ջրերի մռայլներում բանտարկված³⁶։

35 В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах («Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа», М., 1975 с. 52—53).

36 Մ. Խորենացու ավանդած հանրահայտ առասպելում (Խորենացի, գիրք Բ, գլ. ԿԱ) Արտավազդը կործանարար էակ է, հոր անեծքով քաջքերի կողմից Մասիսի վիհներից մեկում բանտարկված։ Երկու շուն կրծում են նրա շղթաները, և նա շանում է աղատվել ու կործանել աշխարհը։ Բայց դարբինների կռառհարությունից նրա շղթաներն ամրանում են։ Դարբինների կռառհարումը առասպելի ծիսական կողմն է. Խորենացու ժամանակ նրանք յուրաքանչյուր կիրակի 3—4 անգամ կռանով հարվածել են սալին։ Նույն առասպելը մի քանի տարբերակներով պահպանվել է միջնադարյան հետագա աղբյուրներում (Վանական վարդապետ, Կիրակոս, Գր. Անավարդեցի), որտեղ ուշագրավ է դարբինների հետ կապված ծիսական արարողության նկարագրությունը։ Այստեղ դարբինները սալին հարվածում են մեկ անգամ, այն էլ տաբանություն («ի մուտն նաւասարդի»), յալինքն՝ հին հայոց նոր տարվա նախօրեին (տե՛ս Գր. Халатянц, Армянский эпос в Истории Армении М. Хоренского, ч. II, М., 1896, с. 74—76)։ Գր. Խլաթեցու «Յայսմատուրբում» առասպելն ունի այլ տարբերակ. հայր թագավորը Արտավազդն է, իսկ որդին՝ խելագար Շիթարը։ Հայրը նրան թագավորություն չի ժառանգում, բայց Շիթարը հոր մահից հետո թագավոր է իրեն հռչակում։ Մի անգամ ձիով զբոսնելիս, կամրջից վայր է գլորվում և գետի ջրերում անհայտանում։ Տարածայնվում է, թե առավածն են նրան հափշտակել և շղթայել Ավագ Մասիսում։ Երկու շուն լիզում են նրա շղթաները, որոնք տարելիցին մազի չափ բարակում են։ Ուստի դարբինները նավասարդի առաջին օրը երեք անգամ հարվածում են սալին, որպեսզի շղթաներն ամրանան, Շիթարը դուրս չգա և չկործանի աշխարհը (նույն տեղում, էջ 73—76)։

Նախ՝ այլ առասպելն ունի կատարածաբանական (էսխատոլոգիական) բնույթ, կապված է աշխարհի վախճանի զաղափարին, ուստի և առասպելի այս տարբերակներում Արտավազդը (Շիթար) աշխարհակործան ոգի է, որին շղթայում են աստվածները կամ քաջքեր (ամպրոպային աստծո օգնականները, Մ. Աբեղյան, Երկեր Ա, էջ 153—156)։ Որ Արտավազդը այս տարբերակներում, ինչպես գտնում է Մ. Աբեղյանը՝ վիշապ է (նույն տեղում, էջ 148—152), ապացուցվում է ոչ միայն այդ առասպելի միջազգային բազմաթիվ զուգահեռներով, այլև առասպելի ծիսական կողմով՝ դարբինների կռառհարության սովորույթով։ Իրանական ավանդությունը «Մահ-Նամեում» Զոհակ-Ամի-Դահակա վիշապի գլխավոր թշնամին դարբին Կավեն է, որ ապստամբում է այդ բռնակալի դեմ։ Ամպրոպային հերոս Ֆերիզուն-Թրայտաունան դարբին Կավին օգնությամբ է շղթայում Զոհակին Դամավենդ լեռան վրա։ Էականը, սակայն, այն է, որ տարբերակների մեծ մասում դարբինները կռառհարում են սալին հայոց նոր տարվա նավասարդի նախօրեին կամ նավասարդի առաջին օրը։ Սա ցույց է տալիս վիշապ Արտավազդի կապը նոր տարվա ծիսակատարության հետ, որ, ինչպես կտեսնենք, աղերսվում է հնդիրանական նոր տարվա արարողություններին։

Հակառակ այս տարբերակներին, «Վիպասանքի» մեկ այլ առասպելում, որ արդեն տեսնել ենք, Արտավազդը Արտաշեսի քաջ որդին է, որ կռվում է վիշապազուններ Արգավանի և նրա սերունդների դեմ, գրավում նրանց կավածքները, կոտորում բոլորին։ Գաղափարով այս առասպելին է հարում Արտավազդի մասին Եղիկի, առավել ևս՝ Վարդան Արևելցու հազորդած առասպելները, որոնք, լինելով նախորդ խմբի զրույցների տարբերակներ, ներքնապես այլ իմաստ ունեն։ Ըստ Եղիկի՝ հեթանոս հայերը հավատացել են, թե Արտավազդ անունով մեկը, որ բանտարկված է դևերի կողմից, ազատվելու և տիրելու է աշխարհը։ Հին հայերը սպասել են նրա գալուստին (ն գն ի կ, Եղծ Աղանդոց, Ա, ին)։ Ըստ Վարդանի՝ հայ հեթանոս քրմերը հա-

«Սասնա ծռերում» այս երկվությունը երկատվում է երկու արյունակից հղբայրների, բայց դրույթյամբ ու բնույթով հակադիր անձնավորությունների միջև՝ Մարամելիքի և Դավթի:

Վերոհիշյալ հեղինակների վերակազմած նախնական առասպելի վարկածով առասպելական անձերից մեկը կապված է երկնքի և նրա հատկանիշների հետ (որոտ, կայծակ, անձրև), ունի աստվածային ծագում, իսկ հակառակոր-

վատացրել են, թե հայոց Արտավազդ թագավորը, որին բանտարկել են վիշապները Մասիս լեռան մեջ, ելնելու և տիրելու է աշխարհին: Եվ հայոց աշխարհի իշխողներից մեկին, որը երկյուղել է Արտավազդի դուրս գալուց և թագավորելուց, կախարդները (քրմերը) խորհուրդ են տվել հրամայել թուր դարբիններին՝ նավասարդի օրը կռահահարել սալերին, որպեսզի Արտավազդի շղթաներն ամրանան և նա դուրս լզա աշխարհը տիրի (Гр. Халатян, նշվ. աշխ., մ. II, էջ 74—76):

Վերջին երկու տարբերակներում, տեսնում ենք, վիշապներն են Արտավազդին շղթայողները (Եղնիկի մոտ դեռ վիշապ իմաստն ունի), հետևաբար նա հանդես է գալիս իբրև վիշապների թշնամի, վիշապամարտիկ, այլ կերպ՝ ամպրոպային հերոս, որ ժամանակավորապես պարտվել է վիշապներից: Ուշագրավն այն է, որ Վարդանի տարբերակում դարբինների կռահահարությունն ծեսի ծագումը մեկնաբանվել է հայոց աշխարհի իշխողի սոսկ անձնական նեղ նկատառումով, քանզի Արտավազդը ոչ թե վիշապ է, այլ վիշապների հակառակորդ և թշնամի: Այդպես, տեսնում ենք, որ միևնույն առասպելի հերոսը հանդես է գալիս բնավորության ու ֆունկցիայի երկվությունով, իբրև վիշապ և վիշապի հակառակորդ՝ վիշապամարտիկ, մի պարագա, որ հայ բանասիրության մեջ վաղուց էր ուշագրություն արժանացել և ենթարկվել տարբեր մեկնաբանությունների: Եղնիկի և Վարդանի տարբերակներում Արտավազդը ունի փրկչական առաքելություն. հեթանոս հայերը սպասել են նրա գալուստանը: Այդ միևնույն դերով է օժտված նաև Դավթի որդի Փոքր Մհերը «Սասնա ծռերում», որի առասպելը նույնացվել է Արտավազդի առասպելին (Մ. Ար. Եղյան, Երկեր, Ա, էջ 153—156): Եթե առասպելի այս վերջին տարբերակները արդյունք չեն սոսկ փրկչաբանական մտահայեցողությունների դարաշրջանի ազդեցության, ապա Արտավազդի բնավորության և դերի երկվությունը, անշուշտ, պետք է բացատրել առասպելի զարգացման վաղնջական աստիճաններից սերող վերապրոկներով, երբ միևնույն աստվածային անձը իր մեջ է կրել տրամագծորեն հակադիր հատկանիշներ ու դերեր:

Ինչ վերաբերում է Երվանդի առասպելին, ապա նրա բնավորության և ֆունկցիաների մեջ էլ ավել է նույն երկվությունը: Երվանդը և Երվազը, իբրև առասպելական երկվորյակներ, ունեն հրաշալի ծնունդ, նրանք, ինչպես երևում է հորենացու համեմատությունից, ծնվել են Արշակունիի արքայական տոհմի «հարստի, խոշորագեղ, վարարած մի կնոջ» ցլի հետ ունեցած խառնակությունից (Խորենացի, Բ, 11), իբրև հրաշածնունդ երկվորյակներ Երվանդը և Երվազը օժտված են կուլտուրակերտ հերոսների հատկանիշներով: Երվանդը, երբ թագավոր է դառնում, հիմնում է Երվանդաշատ քաղաքը, Ախուրյանի վրա կառուցում Բագարան պաշտամունքային կենտրոնը և այնտեղ քրմապետ կարգում եղբորը՝ Երվազին, տնկում է Մենգոց անտառը, կառուցում Երվանդակերտ կոչված հրաշալի դաստակերտը, որ զեղարվեստական գունեղ ու պատկերավոր ըզրվով նկարագրում է հորենացին (նույն տեղում, Բ, 18, 19, 20, 21): Երվանդը սրտոտ է, հաղթանադամ, խոնարհ և առատաձեռն: Սրբազան երկվորյակներին յուրահատուկ այս հատկանիշներից զուգահեռ, Երվանդն օժտված է նաև տրամագծորեն հակադիր գծերով: Նա ունի համայնական շար աշք, որի շար ազդեցությունից անգամ որձաքարերն են պայթել: Նա օժտված է վիշապի հատկանիշներով. նենգ է, կասկածամիտ, կոտորում է իր բարերար Սանատրուկի ամբողջ տոհմը, դաշնակցում վիշապազուն Արգամի (Արգավան) հետ, դերում Բյուրատի որդի Մմբատի զույգ դստերին՝ Մմբատանուշին ու Մմբատուհուն, արգելափակում ամբողջում (համտալիստական Ածի-Դահակայի կողմից Յիմա իշխանի զույգ քույրերին՝ Առնավային և Սահավային գերելու մոտիվի հետ): Ուշ միջնադարյան մի հավատալիքով՝ Երվանդը կապված ու բանտարկված է գետի մութ ջրերի մեջ: Իսկ ըստ Ալիշանի՝ «Երվանդ անուն օձ կամ վիշապ նշանակե՞ր» (Ղ. Ալիշան, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 132):

դը կապված է ստորգետնյայքի հետ, ևս ունի աստվածային ծագում, երբեմն էլ ազգակցական կապեր երկնային անձնավորություն հետ:

«Սասնա ծռերում» Դավիթը ծովածին, ամպրոպային հերոս և վիշապամարտիկ Սանասարի թոռն է, Առյուծաձև Մհերի որդին: Կրտսեր Մարամելիքը նույն Մհերի ապօրինի զավակն է, Դավթի եղբայրը և վերջինիս գլխավոր թշնամին³⁷:

Ըստ առասպելի վերակազմված վարկածի՝ հակառակորդ անձը արտաքուստ տարբերվում է սովորական մահկանացուներից, օժտված է անհեթեթ վիթխարի չափերով, մարդկանց նկատմամբ գործում է վնասակար արարքներ, արգելափակում է գետի ջրերը, առաջ է բերում անբերրիություն, սով, դավեր է լարում աստվածային անձնավորության դեմ: Կովի ժամանակ պահեր են լինում, երբ թվում է, թե աստվածային անձը պետք է պարտվի, բայց նա վերագտնում է իրեն, հրաշալի զենքով սպանում հակառակորդին, նրա մարմինը մասնատում, խնջույք սարքում, կատարում մաքրագործման արարողություն³⁸:

«Սասնա ծռերում» Մարամելիքն օժտված է վիթխարի չափերով, բռնակալ է: Նա մի շարք փորձեր է կատարում Սասունից բռնությանը հարկ վերցնելու, կին ու ազնիկ գերեվարելու, կողոպտել է տալիս Մարութա վանքն ու կոտորում միաբանությանը, մեծ զորքով պաշարում Սասունը, խմում, ցամաքեցնում Ռաթմանա գետը, սասուցիները մնում են ծառավ:

37 Այս իմաստով ուշագրավ է խուրիական ավանդությունից սերող խեթական Ուլիկումիի վիպերգը: Աստվածների հայր Կումարբին դիտավորյալ զուգավորվում է Սառը լճի մեջ զտնվող մեծ ժայռի հետ, որից ծնվում է վիթխարի Ուլիկումին: Վերջինս մեծանալով՝ սպանում է երկնքին և հատկապես Կումարբիի որդուն՝ հողմի աստված Թեշուբին: Եվ Կումարբին, ինչպես Թեշուբին էր ծնել, այնպես էլ Քարե հրեջին է ծնում, որպեսզի նա դառնա Թեշուբին մրցակից: Ուշագրավ է նաև հետևյալ միջադեպը. երբ Թեշուբը եղբոր և քրոջ՝ Խշտարի հետ բարձրանում է հազդի (Մոնս Կասիուս) սարի գագաթը և ներքևում տեսնում Քարե հրեջ Ուլիկումիին, վախճնում է, նստում գետնին, լալիս և ասում. «Ո՞վ կարող է զսպել սրա կատաղությունը, ո՞վ կարող է սրա հետ կռվել, ո՞վ կարող է այսուհետև տանել նրա սարսափը» («Мифология древнего мира», М., 1977, с. 187—189): Ժիշտ նույն կերպ է վարվում Դավիթը, երբ Մարութա սարի բարձունքից նայում է իր ապօրինի եղբոր՝ Մարամելիքի վիթխարի բանակին, երկյուղում, լալիս և ասում. «...Ես ընիմ կատղած գել՝ էնունք ընին գառ, ես չեմ կարա ալթ էնի... էնունք ընին գզած բամբակ, ես ընիմ կրակ, ես չեմ կարա զէնունք վառի» («Սասնա ծռեր», հ. Ա, էջ 277—278): Եվ ինչպես Խշտարն է խեթական վիպերգում քաջալերում և հուսադրում եղբորը՝ Թեշուբին, այնպես էլ «Սասնա ծռերում» Դավթի ձին՝ Քուռկիկ Զալալին է քաջալերում և սրտապնդում Դավթին:

Ուլիկումիի ծննդի և երկնքին հակադրվելու փաստի մեջ մասնագետներն իրավամբ տեսնում են հայր-երկնքի և մայր-երկրի իրարից բաժանման առասպելաբանական նախնական իրակության արձագանք, իրև հիմք ամպրոպային առասպելի այն մոտիվների, երբ ամպրոպային աստծո որդին դառնում է ծնողների ընդմիջող բաժանման պատճառը (տե՛ս В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования в области славянских древностей, М., 1974, с. 157—158): Այս տեսակետից համեմատելի են Մեծ Մհերի՝ Մարա տիկնոջ հետ ապօրինի կենակցումից ծնված Մարամելիքը, որը դառնում է Մհերի և իր կնոջ միմյանցից բաժանման պատճառը: Կամ, երբ Մհերն ու կինը մի կերպ հաշտվում են, նրանցից ծնված Դավիթը դառնում է վերջնական պատճառ ծնողների մահացման (=ընդմիջող բաժանման):

38 В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Инвариант и трансформации..., с. 53.

նա մանուկ Դավթի նկատմամբ Մսրում դիմում է բազմաթիվ չար խորհուրդների, ընդհուպ նրան երկրից վտարելն ու նենգաբար Բաթմանա կամրջի վրա սպանելու դիտավորությունը:

Կովից առաջ Մսրամելիքը Դավթին խարդավանքով գցում է հորը, ջրաղացքարով ծածկում, բայց Դավթը աստվածային զորությամբ դուրս է գալիս հորից, կովի բռնվում Մսրամելիքի դեմ: Կովի ժամանակ առաջին հարվածողը Մսրամելիքն է, և պահեր են լինում, երբ նրա հուժկու հարվածներից թվում է, թե Դավթը պետք է զոհվի, բայց նա դարձյալ աստվածային զորությամբ մնում է անվնաս: Երբ հերթը հասնում է Դավթին, Մսրամելիքի մայրն ու քույրը երկիցս կանխում են Դավթի հարվածները, որոշ պատումներով՝ անգամ փորձում են կանխել Դավթի երրորդ հարվածը և փրկել Մսրամելիքին, բայց ապարդյուն: Դավթը իր հրաշալի զենքով՝ Թուր-կայծակիով (որ ամպրոպային աստծո կայծակնային զենքերից է) հարվածում է հորում թաքնված Մսրամելիքին, նրան երկու կես անում:

Տարբերությունը վերակազմված վարկածից միայն այն է, որ Դավթը մաքրագործման սրբազան արարողություններ է կատարում ոչ թե հակառակորդին (Մսրամելիքին) սպանելուց հետո, այլ այդ կովից առաջ: Վեպի մի շարք պատումներում Դավթը քեռու, հորեղբոր, արտատեր պառավի կամ ձիու խորհրդով լողանում է 40 անծին երնջի արյան մեջ³⁹, կամ 40 անծին ոչխար, կամ 7 անծին երինջ են մատաղ անում Մարութա վանքում, պատարագ անում, աղոթում⁴⁰, կամ ճգնում և աղոթում է Մարութա վանքում⁴¹, կամ էլ լողանում Կաթնաղբյուրի մեջ, խմում այդ ջրից, աղոթում, քնում, հզորանում: Այս վերջին մոտիվը հաճախադեպ է և հանդիպում է վեպի շատ պատումներում:

Հակառակորդին սպանելուց հետո խնջույք անելու մոտիվը ևս հանդիպում է մի քանի պատումներում: Երբ Դավթը սպանում է Մսրամելիքին, վերադառնում Սասուն, Ձենով Հովանը դիմավորում է նրան, ճակատի քրտինքը սրբում, արյունոտ շորերը փոխում, Քուռկիկ Ջալալուն լողացնում (սա կողմից հետո ինչ որ չափով մաքրագործման արարողություն է), ապա փառքով տանում տուն: Դավթը գինի է պահանջում, երեք անգամ մեկական փութ գինի է խմում, հետո պառկում, քնում երեք օր⁴²: Մսրամելիքին սպանելուց հետո, սասունցիք գալիս, դիմավորում են Դավթին, տանում քաղաք, յոթ օր ու գիշեր կերուխում անում, ուրախանում⁴³:

Այս սխեմատիկ համեմատությունն իսկ պարզում է նույնության հասնող այն նմանությունները, որոնք առկա են ամպրոպային կովի համընդհանուր առասպելի հիմքի և Դավթի ու Մսրամելիքի արարքների ու կովի միջև:

Սա դեռ հարցի ընդհանուր կողմն է: Նույն հեղինակները բալթիկ-սլավոնական ժողովուրդների լեզվական և բանահյուսական հարուստ նյութի հա-

³⁹ «Սմանա ծոբ», հ. Գ, Ժ պատում, էջ 419:

⁴⁰ Նույն տեղում, հ. Բ, I մաս, 2 պատում, էջ 219—219, հ. Բ, II մաս, ԺԱ պատում, էջ 128—129, հ. Գ, Բ պատում, էջ 385:

⁴¹ Նույն տեղում, հ. Բ, II մաս, ԻԲ պատում, էջ 680—684, ԺԲ պատում, էջ 194, հ. Բ, I մաս, Ը պատում, էջ 299—300 և այլուր:

⁴² Նույն տեղում, հ. Ա, ԻԳ պատում, էջ 1011:

⁴³ Նույն տեղում, հ. Բ; II մաս, ԺԶ պատում, էջ 476, ԻԲ պատում, էջ 689:

մեծատական քննությունների, ինչպես նաև հին հնդեվրոպական տարբեր ավանդությունների համապատասխան զուգահեռների համադրման հիման վրա վերակազմել են ամպրոպային աստծու առասպելի սյուժետային հիմնական ուրվագիծը, Շորի առանձին միջադեպեր հաստատվում են նաև հնդեվրոպական այլ ավանդությունների տվյալներով»⁴⁴։

Այդ վերակազմված առասպելի սյուժետային ձևաբանական ուրվագիծը հանդում է հետևյալին.

Ա. Ամպրոպի աստվածը գտնվում է վերևում, մասնավորապես լեռան վրա, երկնքում (որտեղ նրա հետ մեկտեղ գտնվում են արևն ու լուսինը), տիեզերական եռամաս ծառի կառուցվածքին։

Բ. Օձը (վիշապ) գտնվում է ներքևում՝ տիեզերական եռամաս ծառի արմատների մոտ, սև բրդի վրա։

Գ. Օձը (վիշապ) փախցնում է եղջերավոր աճառններին (և թաքցնում քարայրում, ժայռի ետևում)։ Ամպրոպի աստվածը ջարդում է ծայրը, ազատում անասուններին (կամ մարդկանց)։

Դ. Օձը (վիշապ) հետևողաբար թաքնվում է տարբեր կենդանի արարածների կերպարանքների տակ կամ վերածվում դրանց (մարդու, ձիու, կովի և այլն)։ Օձը (վիշապ), թաքնվում է ծառի կամ քարի տակ։

Ե. Ամպրոպի աստվածը ձիու կամ մարտականքի վրա իր զենքով (մուրհկայծակով) հարվածում է ծառին՝ վառում, կամ քարին՝ ճեղքում։

Զ. Ամպրոպի աստծու կողմից օձին (վիշապ) հաղթելուց հետո ջուր է հորդում (անձրև է գալիս), օձը (վիշապ) թաքնվում է երկրային ջրերում։

Համադրելով բալթիկ-սլավոնական առասպելի այս նախնական ուրվագիծը Դավիթի վեպին, մասնավորապես Դավիթի և Մսրամելիքի հակադրությունների ու կռիվի միջադեպերին, ստացվում են հետևյալ համապատասխանությունները.

Ա. Դավիթը գտնվում է վերևում, Մարութա ռաբի վրա (իր հրեղեն ձիու՝ Քուդիկ Զալալու հետ—արևի խորհրդանիշ)։

Բ. Մսրամելիքը գտնվում է ներքևում՝ դաշտում, իր վրանում, անկողնու (բուրդ) վրա քնած։

Գ. Քառասուն դևեր կամ ավազակներ հափշտակում են Դավիթի նախրից 40 անձին երինջ (հորթ, կով, եղ), տանում, թաքցնում են քարայրում (կամ մորթում)։ Դավիթը գնում, ջարդում է քաղաքի ծայռե դուռը, սպանում դևերին, ազատում անասուններին (կամ մորթված անասունների կաշիները), քարայրում հայտնաբերում հրեղեն ձի, ոսկի, արծաթ և դրանք դուրս բերում քարայրից։

Այս նույն միջադեպին է հարում Մսրամելիքի հարկահաններից բռնությունամբ հափշտակված և բանտարկված Սասնո հարս ու աղջիկների միջադեպը, երբ Դավիթը գալիս ջարդում է դուռը, ազատում նրանց, ինչպես նաև խլում հարկահանների գանձած ոսկին, պատուհասում։

Դ. Վեպում Մսրամելիքի կերպարանափոխումներ չկան (եթե չհաշվենք Մսրա տարբեր անուններով հարկահանների քանիցս Սասուն գալու և պատու-

⁴⁴ В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования в области славянских древностей, М., 1974, с. 5; տե՛ս նաև՝ В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Инвариант и трансформации..., с. 54.

հասկանալի միջադեպերը), բայց կա Մսրամելիքի քառասուն գազ հորում, ջրա-
ղացափարի (ձիթահանքաքարի) և գոմեշի կաշիների տակ թաքնվելու մոտիվը:
Ե. Դավիթը Քուռկիկ Ջալալու վրա Թուր-կայծակիով հարվածում է քա-
ռասուն ջրաղացափարեին (ձիթահանքաքարին), ճեղքում փառեքը, ինչպես
նաև կիսում մեջտեղից դրանց տակ թաքնված Մսրամելիքին:

Զ. Վեպում Մսրամելիքի սպանությունից հետո ջուր հորդելու մոտիվը
չկա, բայց պատումներից մեկում կա նրա ստորգետնյա ջրերում անհայտա-
նալու մոտիվը: Երբ Դավիթը սպանում է Մսրամելիքին, հորի մեջ նրա մար-
մինը կիսվում է. կեսը մնում է հորում, մյուս կեսը «կուրսըվիր ի, չկա, ցվըր-
վիր հանդունդ—Սիվ ջուր գնացիր ի»⁴⁵:

Այս համադրումից պարզվում է, որ բացի Դ և Զ կետերի երկու մոտիվ-
ներից, մնացած կետերում ու մոտիվներում Դավթի վեպը լիովին համապա-
տասխանում է հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելի վերակազմված ուր-
վագծին: Մոտիվային տարբերակները արդյունք են հնդեվրոպական տարբեր
ժողովուրդների (դիցուք՝ բալթիկ-սլավոնական և հայկական) բնակված
արեալների տարբերության, հետևաբար և տարբեր մշակույթների փոխազդե-
ցության⁴⁶: Համադրումների այս նույնությունը ցույց է տալիս, որ Դավթի
վիպական ճյուղի զլխավոր դրվագների հիմքում ընկած է հնդեվրոպական հին
ամպրոպային առասպելը:

Մսրամելիքի սպանությունն անմիջապես հաջորդում է Դավթի ամուսնու-
թյան պատմությունը, իր կարևոր ու երկրորդական դրվագներով: Սկզբից իսկ
հարկ է նշել, որ Դավթի ամուսնության պատմությունը շատ գծերով գրեթե
կրկնությունն է Սանասարի ամուսնության⁴⁷:

Վեպի մի քանի պատումներում, տեսանք, Սանասարը մենակ կամ եղբոր
հետ կովում է ջրարգել վիշապի դեմ, սպանում, ազատում աղջկան, որի հետ
ամուսնանում է ինքը կամ եղբայրը: Դավթի վեպում վիշապին փոխարինում
են դիվանման հսկաները (Օղան-Տողան, Լոռվա Համզա, Շաբի հորասանցի),
որոնք բռնություն կամենում են տանել իսանդութին: Դավիթը կովում է նրանց
հետ, սպանում, ազատում իսանդութին նրանց սպառնալիքից և նրա հետ
ամուսնանում⁴⁸:

⁴⁵ «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Թ՝ պատում, էջ 436:

⁴⁶ Հնդիրանական հին առասպելաբանության մեջ, օրինակ, վիշապամարտի ծիսաառաս-
պելական սխեման հանդում է հետևյալին. վիշապը տիրել է աշխարհին, ուր և մոլեգնում է
երաշտը: Դալիս է դուցազնը, գրավում վիշապի գրաված ամրոցը, հաղթում վիշապին, որի
հետևանքով ամրոցում փակված ջրերը սկսում են ազատ հոսել, և վերջ է դրվում վիշապից
հափշտակված և ամրոցի հարեմում փակված կանանց գերությանը: Սկսում է նորից հորդ
անձրև գալ, երկիրը արգասավորել, միաժամանակ երիտասարդ աստված-հերոսը ամուսնա-
նում է ազատված կանանց հետ և կատարում սուրբ հարսանիք (Deo Widengren, նշվ.
աշխ., էջ 41): Առասպելի այս հնդիրանական սխեման աննշան տարբերություններով գրեթե
նույնական է Սանասարի վիշապամարտի առասպելին:

⁴⁷ Հմմտ. Ա. Սահակյան, նշվ. աշխ., էջ 150—152:

⁴⁸ Երբ Դավիթը գնում է Լոռվա Համզի և Շաբի հորասանցու հետ կովելու, ճանապարհին
հանդիպում է Սուրբ Սարգսին: Վերջինս հարցնում է Դավթին.

— Դավիթ, կերթաս էն շներու հետ կովի աննա.

Ասեց, էս ա մեկ ամիս՝ ես էտոնց հետ կովի կէնինք,

Սանասարի և Դավթի ամուսնության պատմությունները փաստորեն միևնույն սյուժեի տարբերակներ են կամ կրկնապատումներ, որոնց նմանակները վեպի մի քանի պատումներում առկա են նաև Փոքր Մհերի ամուսնու-

Ձկարացա յաղթել:

Աղա Դանկիդ, Ղարա Դանկիդ գամին խառ ա էղե:

Ինծի կը կանչեն, ես կերթամ, կհասնեմ էնոնց:

Նիգոր դու նեղ ընկար, կը դառնամ, կը հասնիմ քրդի:

Իսկ երբ Դավիթը հասնում է այդ հսկաների մոտ և ասում. «էկեր իմ ձեր գլուխ տանիմ», Շաքի խորասանցին ասում է. «Մուռ Սրգոյի փոկերուց ա, ե՛լ գլուխ կտրեն» («Սասնա ծռեր», հ. Բ, 11 մաս, Ժէ պատում, էջ 516—517. Նույն միջադեպը փոքր հապավումով տե՛ս հ. Գ, էջ 279—280): Ըստ Մ. Արեղյանի՝ սր. Սարգսը հին հայոց հողմի աստվածությունն է, քրիստոնեական կերպավորում ստացած: Վեպում նրա հանդես դալը իբրև Սասնա ծռերի օգնական կամ հովանավոր, անգամ ազգակից (Ձենով Սարգիս) և Սասնա ծռերից մեկը (Մուռ Սրգո), պատահական չէ: «Քամու աստվածությունները ամպրոպային աստծու ընկերներն ու արբանյակներն են յարա ամպրոպային կովի մեջ: Եվ Սուրբ Սարգիսն իսկապես նույն իր այդ հին դերն է կատարում վեպի մեջ՝ դարձած լինելով Մուռ Սարգիս, որ թող ու դուրսն հանելով օգնության է հասնում դիցադներին» (Մ. Արեղյան, Երկեր, Ա, էջ 432—434): Արեղյանն այստեղ նկատի ունի միայն Սանասարին ու Բաղդասարին, իբրև ամպրոպային հերոսներ, իսկ Դավթին սուկ իբրև նրանց սերունդ, իբրև սր. Սարգսի «ճորտ ու փոքրավոր» (= ծառա, սպասավոր), ինչպես վեպում է նշվում: Քրիստոնյա վիպասանների հայացքով, հարկավ, Դավիթը պետք է պաշտվող սր. Սարգսի ճորտ ու փոքրավոր նկատվեր, բայց, ինչպես վերևում տեսանք, Դավթին ինքն էլ իր պապի նման ամպրոպային հերոս է, վիշապամարտիկ: Եվ Արեղյանի վերոբերյալ իրավացի կարծիքը Սանասարից ու Բաղդասարից բացի, նույնությամբ տարածելի է և Դավթի վրա: Դավթի և սր. Սարգսի հանդիպման միջադեպում անգամ նկատելի է Դավթի, իբրև ամպրոպային հերոսի առավելությունը հողմի աստվածության՝ սր. Սարգսի նկատմամբ: Սր. Սարգիսն ասում է, որ ինքը երկու ամիս է՝ կովի է լուռ կամ շամշի ու Շաքի խորասանցու դեմ և չի կարողացել նրանց հաղթել: Մինչդեռ Դավթը դնում է և մեն-մենակ հաղթում այդ դիվաներայ հսկաներին, սպանում: Բացի այդ, վեպի մեկ այլ պատումում նույն հսկաների դեմ կովի գնալիս, Դավիթը հանդիպում է սր. Սարգսին, որ թող ու գումանի պես դալիս է: Դավիթը ուզում է համբուրել նրան, բայց սր. Սարգիսն ասում է. «Հանե՛ քու սուրբ նշան, ես համբուրեմ, նոր դու ինձի համբուրեմ»: Դավթն այդպես էլ անում է (նույն տեղում, էջ 433): Այստեղ դարձյալ երևում է Դավթի առավելությունը: Անկախ այս ամենից կարևորն այն է, սակայն, որ Դավիթը վիշապին փոխարինած դիվաներայ հսկաների հետ կովի գնալիս գործակցում է հողմի աստծու՝ սր. Սարգսի հետ, նեղը ընկնելիս՝ նրանից աջակցություն ստանալու խոստումով: Սա ամպրոպային կովի մի հին առասպելաբանական գիծ է, որ դարձյալ պահպանվել է վեպում:

Սասնո մի քանի ձեռագիր պատումներում, իբրև Դավթի ուղեկից, հանդես է գալիս անձնավորված Քամին: Վ. Ասատրյանի պատումում (գրառող Հ. Ավճյան), երբ Դավիթը Հալաբում ու Դիարբեքիտում բերդեր է շինում, առավոտյան գնում, երեկոյան վերադառնում Սասնոն և այդպես շարունակ, Քամին դիմում է Դավթին, թե ե՛կ, միասին գնանք: Դավիթը մերժում է, ասելով. թե դու ամեն բանի կպչում ես, ես չեմ կարող սպասել: Մեկ այլ պատումում (Նունե Սահակյան) Դավիթը ուղում է գնալ Հալաբ, Երեկոյան Քամին դիպում է Դավթին, ասելով. արի, միասին գնանք: Դավիթը մերժում է, թե՛ դու կընկնես սար ու դաշտ, կուշանաս: Զի լսում Քամուն, գնում է Հալաբ, մեծ գործեր կատարում, վերադարձին հանդիպում է Քամուն, ասում. ես գնացի Հալաբ, այդքան գործ կատարեցի, եկա, դու դեռ Հալաբի ճամփի կեսը չես անցել: Սրանք Դավթի արագահասությունը շեշտող սուկ բանաստեղծական չափադանցումներ չեն, այլ Դավթի հողմի հետ ունեցած առասպելաբանական հարաբերության նախահիմք վկայություններ են, որ գաղափարով հարում է նախորդին՝ սր. Սարգսի նկատմամբ ունեցած առավելությունը: Իսկ Վ. Ասատրյանի պատումում կա նաև քամու հետ գործակցումը: Երբ Դավիթը թրով կտրում է պողպատե սյունը և այն մնում է կանգուն, ձիու խորհրդով կանչում է Հարավ Քամուն: Գալիս է «Փոթորիկ քամին», խփում, շրջում սյունը: Այս մոտիվը փոքր-ինչ պասսիվ ձևով հանդիպում է վեպի շատ պատումներում:

ԼՐԱՔԵՐ 11—6

թյան միջադեպերում: Այս նույնություններն ու նմանությունները արդյունք են այդ տարբեր հերոսների ամուսնության սյուժեի առասպելաբանական նախահիմքի նույնության:

Այս բալորից հետևում է, որ «Սասնա ծռեր» հերոսավեպի գլխավոր մասերի (հատկապես Սանասար-Բաղդասարի և Դավթի վիպական ճյուղերի) հիմքում ընկած է վիշապամարտի կամ ամպրոպային կռվի հնագույն առասպելը՝ իր տարբեր առումներով ու դրսևորումներով:

Տեսանք, որ վիշապի կամ նրան փոխարինած դիվանման հսկաների ուղանությունը հաջորդում է կանանց ազատումը և հերոսների ամուսնությունը ազատված կանանց հետ: Մարամելիքին սպանելուց հետո Դավիթը ազատ է արձակում Մարամելիքի մորն ու քրոջը, իսկ որոշ պատմաներով անգամ զնում է մոր մոտ, դառնում Մսրա թագավոր: Այս մոտիվը հիշեցնում է Աթ-դահակին սպանելուց հետո Տիգրանի՝ Աթդահակի կնոջ (վիշապամոր) գերեվարումը և Մասիսի փեշերին նրան ու իր սերնդին ազատ բնակություն տալը:

Գեո Վրդեհզրենը իրանական ավանդության մեջ վիշապասպանության առասպելը համարում է հին իրանական նոր տարվա տոնակատարության պաշտամունքային և ծիսական հիմքը: Նա հին իրանական նոր տարվա տոնական արարողության ծիսական պահերը վերականգնելու և լուսաբանելու համար առաջ է բերում հին հնդկական նոր տարվա ծիսակատարության գլխավոր պահերը, իրենց առասպելական համապատասխանություններով: Նա այդ ծիսաառասպելական իրակությունները բաժանում է երկու շարքի, չորսական համազոր մոտիվներով, որոնցից մի շարքն արտահայտում է լանձնավորված-բնական մոտիվները, մյուս շարքը՝ անձնավորված-առասպելաբանականները: Ստացվել է հետևյալ պատկերը.

Չանձնավորվածներ

- 1 ա. Երաշտ
- 2 ա. Ամրոցի գրավում
- 3 ա. Ջրերի ազատագրում
- 4 ա. Անձրևի տեղացում

Անձնավորվածներ

- 1 բ. Վիշապի տիրապետություն
- 2 բ. Վիշապի պարտություն
- 3 բ. Կանանց ազատագրում
- 4 բ. Սուրբ հարսանիք (ամուսնություն)⁴⁹:

Հին հնդկական նոր տարվա տոնի հիմնական պահերի այս ուրվագիծը Վրդեհզրենը, որոշ տվյալների հիման վրա, համապատասխան է համարում նաև հին իրանականին և գտնում, որ այս տոնը սաղմնավորվել է վաղ հնդեվրոպական ժամանակներում:

Մեզ համար, սակայն, կարևորն այն է, որ ծիսաառասպելական այս սխեման գրեթե նույնանում է հայ վիպական ավանդության վիշապամարտի տվյալներին: Հիշենք թեկուզ ըստ գործող անձանց՝ հայկական ավանդության փաստերը.

⁴⁹ G. Widengren, Die Religionen Irans, S. 41—42: Ֆե'ո նաև H. Lommel, Der arische Kriegsgott, Frankfurt a/M, 1939, S. 62.

Աժդահակ ← → Տիգրան → Տիգրանուհի, Անոյ՝

Վիշապ ← → Սասնասար (նաև Բաղդասար) → Պղնձե քաղաքի (Զինմաչիների)
թագավորի աղջիկ + ամուսնություն.

Վիշապ ← → Մեծ Մհեր → Աղջաղալի թագավորի աղջիկ + ամուսնություն.

Մարամելիք ← → Դավիթ → Մարամելիքի մայր, քույր // Լոռվա Համզա, Շաբի
նորասանցի (Օջան-Տողուն) ← → Դավիթ → Խանդուխտ + ամուսնություն:

Դավթի գութանին լծվելու և վար անելու միջադեպը, որ հաջորդում է Մարամելիքի (= Վիշապի) սպանությանը և նախորդում Խանդուխտի հետ ամուսնությանը, այս առասպելաբանական կոմպլեքսում ստանում է կարևոր իմաստ. Վիշապին սպանելուց, անձրևելուց հետո անհրաժեշտ էր երկրի նորացում, թարմացում, մշակում գալիք արգասավորման-պտղաբերման (= ամուսնության) համար:

Արդեն նկատված է, որ հնդիրանական նոր տարին սրբագործվում է Վիշապասպանության, Վիշապին մասնատելու ծիսակատարումով. իր գաղափարով այն նշանակում էր տիեզերքի նորացում, նոր սինթեզ՝ հին, քայքայված աշխարհի տարրերից, որոնց մարմնավորում էր անցնող հին տարին⁵⁰:

Եվ այստեղ հարկ է անմիջապես հիշել Փոքր Մհերի կատարած բանական առասպելը. Դավթի որդին փակվում է քարայրում, քանզի մի շարք պատումներով հողը այլևս չի դիմանում նրա ոտքերի տակ, «խող խալիվորցե», «խաթիարացե», «հող խալպրցե րա»⁵¹, այսինքն աշխարհը ծերացել է, աղավաղվել ու ապականվել, եվ նա դուրս կգա քարայրից այն ժամանակ, երբ աշխարհը ավերվի և նորից շինվի⁵², Բայց և վեպի շատ պատումներով Մհերը տարին մեկ անգամ՝ համբարձումից համբարձում, զատկից զատկի, երբեմն էլ վարդավառից վարդավառ դուրս է գալիս քարայրից, նայում աշխարհին, նորից փակվում քարայրում: Ուշագրավն այն է, որ Մհերը ժամանակավորապես դուրս է գալիս քարայրից գարնանամուտին, ամառնամուտին կամ աշնանամուտին, որոնք ինչ որ չափով համապատասխանում են հին հայոց նոր տարվա փոփոխված ժամանակներին: Իսկ երբ նկատի ենք առնում, որ իրանական Միթրա-Միհր-Մհերի տոնին (Միհրագան) նվիրված խորհրդապաշտական արարողություններում կարևոր տեղ էր գրավում ծիսական Վիշապամարտն ու Վիշապի սպանությունը⁵³, ապա պարտավոր ենք անմիջապես հիշել Արտավազդի առասպելի հետ կապված ծիսական արարողությունը: Վերելվում տեսանք, որ առասպելի այն տարրերակներում, ուր Արտավազդը հանդես է գալիս իբրև աշխարհակործան դյուցազն, իբրև Վիշապ, նրա շղթաները տարեմուտին, ըստ հավատալիքի, շների կրծելուց խիստ բարակում են և մոտենում խզման. դարբինները հին հայոց տարեմուտին կամ նավասարդի օրը կոանով հարվածում են սալին, որպեսզի Վիշապ-Արտավազդի շղթաներն ամրանան և նա դուրս չգա և չկործանի աշխարհը: Սա նույն Վիշապամարտի խիստ ծիսականացված մի տարրերակն է, որ կատարում են ամպրոպային

⁵⁰ St'ın Geo Widengren, նշվ. աշխ., էջ 48—49, B. H. Tonopov, նշվ. աշխ., էջ 96:

⁵¹ «Սասնա ծռեր», հ. Բ, մաս II, էջ 316, հ. Ա, էջ 117, հ. Բ, մաս I, էջ 352:

⁵² Նույն տեղում, հ. Ա, էջ 933:

⁵³ Geo Widengren, նշվ. աշխ., էջ 42—44:

հերոսին կամ աստծուն փոխարինած դարբինները իրենց մոլորեցված⁵⁴ նոր տարվա նախօրեին կամ նոր տարվա առաջին օրը, ապահովելու տիեզերքի կարողականները նոր սկսվող տարում: Սա իր բովանդակությամբ (իբրև տիեզերքի կարգականների ապահովում քառասային կործանարար ուժերից) փաստորեն առասպելի առավել վաղնջական ընկալումներն է պահպանել, քան ամպրոպային վիշապի սպանության առավել ուշ շրջանի իմաստաբանությունը:

Կարևորն այն է, որ հին հայերի, ինչպես և հին հնդկական ժողովուրդների մեջ վիշապամարտը կապված է եղել նոր տարվա ծիսական արարողություններին:

Եզրափակենք. վիշապամարտի առասպելի այս բազմազան ու սխտեմային դրսևորումները հայ հին ու նոր վիպական ավանդության մեջ, ինչպես նաև դրանց սերտ ընդհանրությունները հնդկականների հետ ապացույցն են այն իրողության, որ նշված առասպելը շատ հին և խոր արմատներ ունի մեզանում, քան դիցուք, պարթևական ժամանակների շրջանակներում պարփակելու կամ, մասնավոր, պարթևների քաղաքական ու մշակութային ազդեցության արդյունք լինելու մեկնությունն է: Այսպես, վիշապամարտի առասպելի խիստ վիպականացումը և պատմականացումը, ինչպես տեսանք, նոր երևույթ չէ հայ բանավոր ավանդության մեջ: Տակավին վաղ միջնադարում արձանագրված Տիգրանի և Արտաշեսի վիպական ցիկլերում այդ առասպելն արդեն ուներ վիպականացման ու պատմականացման իր դասական դրսևվորումները: Եվ բնական է, որ այդ փոխակերպումները վեպի պատմատիպաբանական զարգացման նոր փուլերում պիտի առավել խորանային և պատմական նոր իրադարձությունների ազդեցությամբ առավել ևս ծածկվեին պատմական նոր ու թանձր խավաշերտերով, չիզելով, հարկավ, ժառանգական կապը վիպական հին ավանդության հետ: Զարգացման այս նույն ընթացքն է ապրել նաև իրանական հերոսավեպը՝ Շահ-Նամին, ուր նախկին ամպրոպային վիշապամարտիկ հերոս աստծուն՝ Տրիտա-Թրայտառնային փոխարինել է ազգային ազատարար Ֆերիդունը կամ դարբին Կավեն, իսկ հին վիշապին՝ Ածի Դահակային, սեմական բռնակալ Ածդահա-Ձոհակը: Այդպես էլ նաև «Սասնա ծռերում» հայոց նախկին ամպրոպային հերոս-աստծուն փոխարինել են Սասնաարն ու Դավիթը (մասամբ և Մեծ Մհերը), իսկ վիշապին՝ Բաղդադի բռնակալ խալիֆան և նրա պատմական ժառանգորդ Մսրամելիքը:

Այն հանգամանքը, որ «Սասնա ծռերի» գլխավոր մասերի հիմքում պատմական թանձր շերտերի տակ ընկած է վիշապամարտի հնագույն առասպելը, որն իր շատ գծերով նույնանում է արևելյան և արևմտյան հնդեվրոպական աշխարհի ամպրոպային առասպելի վաղնջական ուրվագծերին, վկայում է մեր

⁵⁴ Մուրճը հնդեվրոպական ցեղերի ամպրոպային աստծու ավանդական զենքերից է: Սկանդինավյան առասպելաբանության մեջ մուրճը որոտի աստված Թորի մշտական զենքն է: Մեղ թվում է հայերեն մուրճ-ը հանդում է մուրճ-ին (=զալար զավազան, ոտտ, ճյուղ. սկզբնապես փայտե հարվածող, ծեծող գործիք): Ռիգվեդայում ամպրոպային աստծու՝ Ինդրայի զենքն է վաջրա-մահակ, զավազան, որ համեմատելի է հայերեն բարբառային վաջրա-մեծ մուրճ բառի հետ: Հմմտ. նաև իրանական վազա, վազդ, վաբզ, նոր պրսկ. զուրգ, զուրզա ձևերի հետ: Ենթադրում ենք, որ սկզբնապես փայտե մահակը կամ զավազանը հետագայում զարգանում, դառնում է սկզբում փայտե հարվածող գործիք (թակ, մուրճ), ապա մետաղի գուլաից հետո՝ դառնում երկաթյա գլխով, որպիսին է մուրճը կամ գուրգը:

հերոսավերսի ոչ միայն ծագումնաբանական խոր հնությունը, ոչ միայն նրա էթնիկական որոշակի սլավոնանյությունը, այլև տիպաբանորեն ինչ որ շափով ակնարկում այն նախնական արեալը, որտեղից կարող էր սկիզբ առնել արեավելյան ու արևմտյան հնդեվրոպացիների առասպելական ընդհանուր ավանդույթները:

ВИШАПОБОРСТВО В ЭПОСЕ «САСНА ЦРЕР»

САРКИС АРУТЮНЯН

Резюме

Вишапоборство (змееборство) как в древнеармянской эпической традиции, так и в эпосе «Сасна црер» («Давид Сасунский») является самым архаичным и исходным мифологическим сюжетом, на основе которого излагались в древности мифологический эпос «Випасанк» (эпические циклы Тиграна и Арташеса), а в средневековье — «Сасна црер» (эпические ветви Санасара — Багдасара и Давида). В эпосе «Сасна црер» сюжет вишапоборства выступает на двух уровнях: непосредственно мифологическом (в ветви Санасара—Багдасара) и косвенно—трансформированном или сильно историзированном (в ветви Давида, особенно в сюжетах оппозиции и противоборства с Мсра-Меликом).

На основе метода сравнительно-типологического анализа сопоставляются сходные мотивы и сюжеты эпоса «Сасна црер», с одной стороны, с аналогичными компонентами древнеармянской, с другой — восточной и западной индоевропейской мифо-эпической традицией. Анализ показывает, что в основе главных частей эпоса «Сасна црер» лежит архаичный миф о громовержце, о его борьбе с хтоническим демоном — змеем. Этот миф, во многом идентичен как восточной, так и западной индоевропейской реконструированной схеме мифа о громовержце, чем объясняется глубокая архаичность мифологической подпочвы армянского эпоса и ее этническая принадлежность к общиндоевропейскому. Это и указывает на общий первобытный ареал, откуда могла бы возникнуть древняя индоевропейская мифическая традиция.